

# ライブニッツにおける純粹愛の問題

長綱 啓典

[キーワード：①静寂主義論争 ②愛の定義 ③快と利得の区別  
④怠惰な論理 ⑤公共善]

## 1. 純粹愛の問題とライブニッツ

1697年から1699年にかけて、カンブレーの大司教フェヌロン（1651-1715）とモーの司教ボシュエ（1627-1704）の間で、いわゆる静寂主義（*quiétisme*）論争がなされた<sup>1)</sup>。この論争における最大の論点こそ「純粹愛」（*amour pur, pur amour*）の存否という問題であった。言い換えれば、神への愛が「無私欲」（*désintéressé*）なものでありうるかどうかという問題である。

フェヌロンの立場は純粹愛肯定の立場である。その『内的生に関する諸聖人の箴言解説』（*Explication des maxims des saints sur la vie intérieure*, 1697）において、フェヌロンは神への愛を五つの段階に分類している<sup>2)</sup>。その最高段階が純粹愛である。フェヌロンによると、それは「私欲」（*intérêt*）の動機がまったく混入しない場合の神への愛である<sup>3)</sup>。したがって、純粹愛は無私欲なものである。それはまた「聖なる無関心」、「浄化」、「放棄」、「剥奪」、「あらゆる活動性の排除」、「受動的観想」あるいは「受動的状態」といった表現によって性格づけられる<sup>4)</sup>。フェヌロンが純粹愛肯定の立場を取るのには、ギュイヨン夫人（1648-1717）をはじめとする神秘主義者たちの内的経験を擁護するためである。

これに対して、ボシュエの立場は純粹愛否定の立場である。ボシュエは神への愛も無私欲なものではありえないとするのである。ボシュエが純粹愛否定の立場を取るのは希望の徳行を守るためである。ボシュエにとっては、フェヌロンの言うような純粹愛は、永遠の生命の渴望という、キリスト教信仰にとって最も基本的な項目を否定し、三対神徳（信仰、希望、愛）の一つである希望を否定するものなのである<sup>5)</sup>。

1698年まで、二人の司教の間には激烈な論争が展開された。しかし、翌1699年3月12日、教皇インノケンティウス12世は小勅書「クム・アリアス」(Cum alias)を発して、『内的生に関する諸聖人の箴言解説』に含まれている23の命題を正式に断罪するに至った。同年4月9日、フェヌロンも「クム・アリアス」への服従を表明し、静寂主義論争はここに終結した。

静寂主義論争は二人のフランス人司教の間でなされたものであったわけだが、純粹愛の問題は、『内的生に関する諸聖人の箴言解説』の出版後、すぐにイギリスでも論じられるようになる。ライブニッツ自身も或る書簡において報告しているように (Grua I, 108)、イギリスの静寂主義者シャーロック (1641-1707) とイギリスにおけるマルブランシュ哲学の祖述者ノリス (1657-1711) との間でも、純粹愛の問題をめぐる論争がなされたのである。ちなみに、フェヌロンの立場を取っていたのはシャーロックであり、ボシュエ的な立場を取っていたのはノリスである<sup>6)</sup>。

このように広く人々の関心を集めた静寂主義論争と純粹愛の問題に対して、ライブニッツも無関心ではいらなかった。ライブニッツは、静寂主義論争の最中に書かれた多くの書簡において、「純粹愛の真の無私欲性」(véritable désintéressement du pur amour)の存否について論じている (cf. GP, II, 578)。そのような書簡の代表的なものとして、私たちは例えば1697年5月31日付のモレル宛て書簡 (Grua I, 108)、同年8月9(19)日付のニケーズ宛て書簡 (GP, II, 576-580)、1698年10月6(16)日付のボシ

ユエ宛て書簡 (FC. II, 197–199)、これらの書簡とほぼ同じ時期に書かれたと推定されるゾフィー宛て書簡 (GP. VII, 546–550) などを挙げることができる。

もっとも、純粹愛の問題に対するライプニッツの取り組みは静寂主義論争を機会として開始されたわけではない。ライプニッツは、静寂主義論争が開始される以前の著作である『国際公法彙典』(*Codex juris gentium diplomaticus*, 1693) 序論において、「希望や恐怖から切り離され、利得 (utilitas) に関するあらゆる顧慮からも切り離された、欲得ずくでない愛 (amor non mercenarius) がいかにしてありうるか」という問いを立てて純粹愛の問題にアプローチし、これに彼独自の立場から解答を与えているのである (GP. III, 387)。この点については次節で詳しく検討する。

また、ライプニッツにとって、純粹愛の問題は、静寂主義論争の終結とともに忘れ去られてしまうような、一過的な問題でもなかった。ライプニッツ最晩年の著作である、いわゆる『モノドロジー』(*Monadologie*, 1714) や『理性に基づく自然と恩寵の原理』(*Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, 1714) は、いずれもその末尾を純粹愛の叙述に充てているのである<sup>7)</sup>。ここから、ライプニッツが純粹愛の問題に対して死ぬまで関心を持ち続けていたことが理解されるであろう。

このように、純粹愛の問題に対するライプニッツの関心は非常に持続的で強いものであった。しかし、この関心はそもそもどのような意図によって動機づけられているのであろうか。この点を明らかにすることが本論文の課題である。

## 2. 純粹愛の問題に対するライプニッツの立場

まず、本節では、純粹愛の問題に対するライプニッツの基本的な立場を確認しておこう。

そのためには、ライプニッツが立てている問いそのものの意味を判明

にしておく必要がある。『国際公法彙典』序論において、ライプニッツが「欲得づくでない愛がいかにしてありうるか」という問いを立てて純粹愛の問題にアプローチしていることはすでに述べた。ボッシュエ宛て書簡では、同じ問いが次のように言い換えられている。すなわち、「私たちはすべてを自分自身の善 (bien) のためになすのに、いかにして私たちは私欲 (intérêt) なしに愛しうるのか」(FC. II, 199)。

ここで、ライプニッツがニケーズ宛て書簡において指摘している、「両立不可能と思われる二つの真理」のことが想起されるべきである。二つの真理とは、「私たちはすべてを自分自身のためになす」という真理と、「愛は私欲を含んだものであってはならない」という真理のことである (cf. GP. II, 577-578)。ボッシュエ宛て書簡の問いは、この二つの真理が両立可能であるかどうか、また両立可能であるとしたらそれはいかにしてかを問うているわけである。

では、このような問いに答えるにあたって、どのような論点が検討されるべきなのであろうか。モレル宛て書簡において、ライプニッツはシャーロックとノリスの不備を批判しながら、純粹愛の問題を議論する際に検討すべき論点を提示している。「しかしながら、これらの人々 [= シャーロックとノリス] は次のことを検討する必要を感じていないようである。すなわち、自分たちが判明な概念、つまり正しい定義 (définitions) をもっているかどうか、また人が真に愛する場合には、たとえそこから何の利得 (utilité) も引き出されないとしても、人は愛の対象が至福であることのうちに自らの快 (plaisir) を見出すものであるということを知っているかどうかを」(Grua I, 108)。これによると、純粹愛の問題を議論する際に検討すべき論点が二つある。一つは愛の「定義」である。もう一つは「快」と「利得」との間の区別である。

愛の定義から見て行こう。『国際公法彙典』序論においては、「愛すること」(amare) は「他人の至福を喜ぶこと」(felicitate alterius delectari) もしくは「他人の至福を自らの至福として受け取ること」(felicitatem

alienam asciscere) と定義されている (GP. III, 386–387)。同様の表現は他の諸々のテキストの内にも見出される。例えば、ニケーズ宛て書簡においては、「愛」(amour) は「他人の至福や満足の内に私たちの快を見出させる魂の作用ないし能動的状態」(acte ou état actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui) と定義されている (GP. II, 577)。また、ゾフィー宛て書簡においては、「愛すること」(aimer) は「他人の善、完全性、幸福の内に快を見出すこと」(trouver du plaisir dans le bien, la perfection, le Bonheur d'autrui) と定義されている (GP. III, 549)。

注目すべきは、いずれの定義においても、快が愛の本質的な要素とみなされているという点である。『国際公法彙典』序論における愛の定義（「他人の至福を喜ぶこと」もしくは「他人の至福を自らの至福として受け取ること」）には快の概念は見出されないが、ほぼ同時期に執筆されたと推定されている『至福』(*La félicité*, 1694–1698?) によると、「至福」とは「持続的な快の状態」(état durable de plaisir) のことを意味する。そうであるならば、『国際公法彙典』序論の場合も、快が愛の本質的な要素であることはその定義によって十分に示唆されていると言えよう<sup>8)</sup>。「愛には快が本質的に含まれているのである」(FC. II, 199)。逆に言うならば、快から切り離された愛など「空想的なもの」(le chimérique) にすぎないのである (NE. II, ch. 20. GP. V, 150)。

では、自分自身の善としての快が愛の本質的な要素である以上、愛は無私欲なものではありえないのであろうか。ここで、快と利得との間の区別という論点に目を向けなければならない。ライブニッツは快を利得や私欲から区別することによって、愛の無私欲性をあくまで保持しようとするのである。ゾフィー宛て書簡から、以下のような箇所を見てみよう。「神学者たちは博愛 (amour de la bienveillance) と欲愛 (amour de la concupiscence) をいつでも区別してきた。(……)。前者は無私欲なものであり、愛されている対象の完全性と幸福とを見て取ることによって与

えられる快にのみ存する。その際、そこから生じるその他の善や得が考慮されることはない。後者は(……)欲得ずくのものであり、私たち自身の善を見ることに存する。その際、他人の幸福や利益が考慮されることはない」(GP. VII, 547-548)。これによると、愛の対象の完全性を感得することから快が生じるからといって、ただちにその快が私欲と同一視されるわけではない。そうした快を含む自分自身の善が関心の中心に置かれる場合にのみ、それは私欲と呼ばれるのだ。したがって、愛の対象の完全性を感得することから生じた快が関心の中心とされないかぎり、その愛は無私欲なものとして認められうるのである。このように、快と私欲(または利得)とを区別することによって、愛の無私欲性が確保されるのである<sup>9)</sup>。

以上二つの論点の検討を通じて、「私たちはすべてを自分自身の善のためになすのに、いかにして私たちは私欲なしに愛しうるのか」という問題に対して、ライブニッツはいまや次のような結論を与える。すなわち、「愛は無私欲なものでありながらも、私たちの善からも切り離されることはない」(FC. II, 199)。この結論が、先に述べた二つの真理、つまり「私たちはすべてを自分自身の善のためになす」という真理と「愛は私欲を含んだものであってはならない」という真理の両立可能性を肯定するものだということは明らかである。

この結論は神への愛についても妥当する。ナエールが述べているとおり、「どちらの場合 [= 神を愛の対象とする場合と人間を愛の対象とする場合] においても、与えられた定義は適用可能であり、そこから生じる諸々の帰結も同一である」<sup>10)</sup>。それゆえ、ライブニッツは一見したところ両立不可能な二つの主張——神への愛といえども快をその本質的な要素とするという主張と、神への愛は無私欲なものでなければならないという主張——を、両立可能な主張として、同時に認めているとみなしてよい。

さて、ライブニッツ自身、純粹愛に関する自らの着想に関して、次の

ように述べている。すなわち、「以上のことは、両立不可能と思われる二つの真理を和解する (concilier) のに役立つ」(GP, II, 577)。したがって、純粹愛の問題に対するライプニッツの基本的な立場を規定するならば、それは、一見したところ両立不可能と思われる二つの真理の和解ないし調停 (conciliation) の立場と言いうるであろう<sup>11)</sup>。

### 3. 怠惰な論理の克服

しかし、ライプニッツの立場を確認するだけでは十分ではない。そこに人間の道徳に関わる、いわば実践的な意図とでも言うべきものが結び付いていることが見て取られなければならない。あらかじめ述べておくならば、その実践的な意図にも二つの側面がある。それは怠惰な論理の克服という側面と公共善への努力という側面である。本節では、怠惰な論理の克服という側面についてみる。

静寂主義論争以後の著作である『国際公法彙典補遺』(*Mantissa codicis juris naturalis*, 1700) 序論において、ライプニッツは、静寂主義論争を回顧しながら、自身の調停的な立場を改めて提示している。その上で、ライプニッツは、自身の立場に含まれている二つの主張のうち、愛が快や「喜び」(delectatio) を本質的要素とするという主張の方を強調しつつ、「喜び」と「はたらき」(agere, actio) との本質的な連関へと話を進める。「というのも、はたらきへの努力 (conatus agendi) は完全性への傾向 (tendendum ad perfectionem) から生じるのだが、この完全性の感得が喜びだからである。他の基礎の上には、いかなるはたらきも意志もない」(Dutens IV, 313)。これによると、はたらきへの努力は完全性への傾向から生じ、その完全性を感得することにおいて必然的に喜びが生じる以上、喜びはあらゆるはたらきに伴うということになる。

喜びもしくは快とはたらきとの本質的連関という論点に、ライプニッツは一つの批判的な主張を結び付けている。批判されるのは、ルター派

の神秘主義者ヴァレンティン・ヴァイゲル (1535-1588)、神秘主義的宗教詩人アンゲルス・シレジウス (本名ヨハン・シェフラー、1624-1677)、そして静寂主義者ミゲル・デ・モリノス (1628-1696) といった人々である。ライブニッツが批判するのは、彼らが「自己否定」や「はたらきや思惟の中断」といった教説を述べている点である (cf. Dutens IV, 313)<sup>12)</sup>。

ところで、ヴァイゲル、シレジウス、モリノスはいずれもライブニッツによって静寂主義者、もしくは静寂主義と同様の見解をもつ人々として理解されている<sup>13)</sup>。ライブニッツはいくつかのテキストにおいて静寂主義の基本的教説を要約しているが、ここでは、1707年7月25日付のハンシュ宛て書簡だけを見ておく。「それゆえ、あなたは、誤った神秘主義者である静寂主義者たちの見解をはねつけるであろう。彼らは祝福された人の精神に対して固有性とはたらきとを否認しているのだ。これではまるで私たちの最高の完全性が或る種の受動的状態に存するかのようである。愛と認識は精神および意志の作用であるのに。魂の至福はたしかに神との合一に存する。しかし、魂が神の内に吸収されて、固有の実体をなす唯一のものである固有性とはたらきとが失われてしまうなどと考えてはならない。これは悪しき熱狂主義、望ましからざる神化になってしまうだろう」(Dutens II, 225)。したがって、ライブニッツは静寂主義の基本的教説を、「神との合一」において魂の固有性や個別的なはたらきを否認するものであり、同じことであるが、魂のまったき受動的状態を推奨するものであると理解しているわけである。ライブニッツが「自己否定」とか「はたらきや思惟の中断」を批判するとき、その真のねらいは、魂のまったき受動的状態を推奨する静寂主義的立場への批判にあるのだ。

ライブニッツの目には、こうした静寂主義の基本的教説はアヴェロエス主義の説くところに非常に近いものと映る。この場合、アヴェロエス主義ということで考えられているのは、魂の可死性の教説である。周知



のように、アヴェロエス主義においては、万人に共通する「能動的知性」(intellectus agens) は永遠的であるとされるのに対し、各人の固有性をなす「受動的知性」(intellectus patiens) は人間の死において消滅するとされるのである。いずれにせよ、静寂主義をアヴェロエス主義に近づけて理解していることから、ライプニッツが静寂主義を魂の固有性や個別的なはたらきを否認する立場として認識し、これを批判していることが確認されるであろう。

続いて、ライプニッツによる静寂主義批判の論拠を見ておこう。『唯一の普遍的精神の教説についての考察』(*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*, 1702) において、ライプニッツは、静寂主義やアヴェロエス主義のみならず、スピノザの説（実体一様態の説）や新しいデカルト主義（機会原因論）など、個別的なはたらきを否定する諸教説を「唯一の普遍的精神の教説」と呼んで一括し、これに対する批判を試みている。その批判の論拠には二つのものがある。

第一の論拠は個別的な魂の起源に関するものである。ライプニッツによると、もともと唯一の普遍的精神の教説は、スコラ哲学において難問とされた個別的な形相の起源に関する論争に対する答えとして提示されたものであるという。つまり、この教説はそもそも個別的な魂など存在しないのだとみなすことによって、個別的な形相の起源に関する問題そのものをなくそうとしたのである。これに対して、ライプニッツは、顕微鏡から得られる知見に依拠しながら、魂の発生とは一種の増大 (augmentation) にすぎないと言う。このように述べることによって、ライプニッツは魂の発生の問題を解決すると同時に、個別的な魂の存在を保証するのである (cf. GP. VI, 532)。これはいわゆる「予先形成」(préformation) の説を個別的な魂の発生という問題に応用したものだと思われることができるであろう<sup>14)</sup>。

第二の論拠は、魂は身体なしにも存続するとみなす俗流哲学者たちの主張に関するものである。ライプニッツによると、このような俗流哲学

者たちの見解はとうてい正当化できるものではなく、こうした主張に対する反動から或る人々は個別的な魂の消滅を信じるようになったのであるという。これに対して、ライプニッツは或る二重の議論を展開している。まず、魂に生じることと身体に生じることとの間の完全な平行の説に依拠することによって、魂と身体との分離可能性を否定する<sup>15)</sup>。これは俗流哲学者たちに対する批判を意味する。その上で、「微小表象」(petite perception) の説に依拠することによって、死をあらゆるはたらきの停止としてではなく、より目立ついくつかのはたらきの停止にすぎないとみなす。これは唯一の普遍的精神の教説に対する批判を意味する(cf. GP. VI, 532–535)。

以上二つの論拠を通じてなされる批判は、静寂主義に対する批判としてももちろん有効である。

さて、以上のような静寂主義批判が、ライプニッツの思惟において、或る実践的な、あるいは道徳的な意図の下になされていることが見て取られなければならない。それは「怠惰な論理」(raison paresseuse) の克服という意図である。実際、『国際公法彙典補遺』序論において、ライプニッツは、ヴァイゲル、シレジウス、モリノスを批判した直後に、「こうして、私たちは人間の怠惰な論理をただしく拒絶する」と述べている(Dutens IV, 313–314)。静寂主義批判は怠惰な論理の克服においてその十全な意味を尽くすことになるのである。

『弁神論』における説明によると、怠惰な論理とは、将来が必然的であるならば、私が何をしようと、生じるとは生じるということを理由にして、何もしないであることを結論するものである(Th. I §55. GP. VI, 132)。実際、静寂主義批判の文脈において怠惰な論理が言及される場合、それが必然性に関する粗野な概念に基づいて成立するということは必ずしも問題にならない。この文脈において問題とされるのは、怠惰な論理が何もしないでいること、とりわけ道徳的なはたらきをしないでいることを帰結するものだということである。ライプニッツは静寂主義の

教説を危険だと評している (FC. II, 198)。それは、個別的な魂に対してあらゆるはたらきを否定する静寂主義が怠惰な論理に陥り、そのことによって道徳的なはたらきまでも拒否してしまいかねないからなのである。

『形而上学叙説』(*Discours de métaphysique*, 1686) 第4節では、次のように言われている。「将来については、静寂主義者になったり、いにしえの人々が怠惰な論理と呼んでいた詭弁に従って神のなさることを滑稽にも腕を組んで待っていたりしてはならない。むしろ、私たちに判断できるかぎり、神の推測的意志に従って、公共善と、個別的には自分に関わることや、私たちの身近にあって、いわば手の届く範囲にあるものの装飾と完成とに貢献するよう全力で努めながら、はたらかなければならないのである」(DM. §4. GP. IV, 429–430)。ここでは、静寂主義と怠惰な論理を克服して、道徳的なはたらきをあくまで確保する必要が説かれているわけである。

このように、ライプニッツによる静寂主義批判には、怠惰な論理の克服という、人間の道徳にとって重要な意味をもつ論点が結び付いているのである。そして、この静寂主義批判は純粹愛の問題に対するライプニッツの調停的な立場から引き出されたものであった。それゆえ、すでに示唆しておいたとおり、純粹愛に関するライプニッツの立場には、人間の道徳に関わるライプニッツの実践的な意図が結び付いているのである。

#### 4. 公共善のための努力

以上のような怠惰な論理の克服という論点は、純粹愛に関するライプニッツの立場に結び付いている実践的意図の、その批判的ないし消極的な側面を示したものであると言えよう。本節では、その建設的ないし積極的な側面を明らかにしよう。

前節で引用した『形而上学叙説』第4節において、静寂主義と怠惰な論理に対する批判とパラレルに、確保されるべき道徳的なはたらきの一つとして「公共善」(le bien général) への努力という論点がほめかされていた。この公共善への努力こそ、純粹愛の問題に対するライプニッツの関心を動機づけている実践的意図の積極面なのである。

ライプニッツによると、神への愛は公共善への努力、つまり社会において善を実現しようとする努力において確証される。この点について、モレル宛て書簡では、次のように言われている。「そして、公共善を供給しようとする真の熱意をもっていることが見られるとき、その人は神への愛から遠いところにはいない」(Grua I, 107)。このモレル宛て書簡の、ライプニッツ自身による抜粋では、もっとはっきりと言われている。「私が神への愛を認めるのは、公共善を供給しようとする熱意を示す人々の内にだけである」(Grua I, 108)<sup>16)</sup>。

このように、ライプニッツの考えでは、神への愛のしるしは公共善に対する努力の内に求められる。しかし、なぜ神に関わる事柄が社会に関わる事柄において確証されなければならないのであろうか。それは、ライプニッツにおいて、愛が「正義」(justice) の基礎と考えられていることに由来するように思われる。「愛と慈善こそ正義の基礎である」(ibid.)<sup>17)</sup>。

ここで、ライプニッツにおける正義の定義について見てみよう。ライプニッツはしばしば正義を「賢者の慈善」(charité du sage) と定義するが、『正義の共通概念についての省察』(*Méditation sur la notion commune de justice*, 1702) における説明によれば、それは「知恵に合致するような、他者のための善意」(bonté pour les autres qui soit conforme à la sagesse, Sève 120)、あるいは「他人の善の理性的な進展」(avancement raisonnable du bien d'autrui, Sève 125) を意味する。ここから、ライプニッツにおいて、正義は決して個人的なものとして概念されてはおらず、むしろ社会的なものとして概念されていることが理解されるであらう。

う<sup>18)</sup>。

実際、『自然法について』(*Vom Naturrecht*, 1690–1697?) では、正義は「社会的な徳」(*gemeinschaftliche Tugend*) つまり「社会を維持するところの徳」(*Tugend, so die Gemeinschaft erhält*) と定義されているのである(*Guhrauer I*, 414)。さらに、『寛大さについて』(*De la générosité*, 成立年代不明) では、「正義の原理とは社会の善 (*le bien de la société*)、あるいはもっとうまく言うなら、公共善である」と述べられているのである(*GP. VII*, 106)。

さて、すでに見たように、『国際公法彙典』における定義によれば、愛とは「他人の至福を喜ぶこと」あるいは「他人の至福を自らの至福として受け取ること」である。それゆえ、愛には他者との結び付きが本質的に含意されているのであり、この愛における他者との結び付きの内に人間相互の社会的な結び付きの基礎が求められているのであろう。いずれにせよ、愛は正義の基礎であり、正義の原理は公共善である。したがって、愛は、正義の概念を媒介としつつ、公共善と本質的に連関しているのである。

そのことは神への愛に関しても変わらない。ライプニッツは、神への愛が真の「敬虔」(*piété*) の本質だと言っているが(*Th. préf. GP. VI*, 27)、この敬虔こそライプニッツの正義論において重要な役割を果たしている概念なのである。

『正義の共通概念についての省察』において、ライプニッツは正義に三つの段階を認めている<sup>19)</sup>。第一の段階は「交換的正義」(*justice commutative*) である。第二の段階は「配分的正義」(*justice distributive*) である。そして、第三の、最高の段階は「普遍的正義」(*justice universelle*) である。その上で、ライプニッツは、これら三つの正義の各々に自然法を割り当てている。交換的正義に対応する自然法は「厳格法」(*jus strictum*) であるとされ、その掟 (*précepte*) は「誰にも害を与えるべからず」(*neminem laedere*) と表現される。配分的正義に対応する自然法は「衡

平」(aequitas)であるとされ、その掟は「各人に各人のものを与えよ」(suum cuique tribuere)と表現される。そして、普遍的正義に対応する自然法が「敬虔」(pietas)であるとされ、その掟は「正しく生きよ」(honeste vivere)と表現される (cf. Sève 129–131)。

普遍的正義とそれ以外の二つの正義との違いについて、ライブニッツは次のように述べている。「人が神あるいは神の統治を模倣する統治を捨象するとき、正義は特殊的な徳にすぎないし、この非常に限定された徳は交換的正義と配分的正義と呼ばれているものしか含まない。ところが、徳が神あるいは神の模倣に基礎づけられるやいなや、その徳は普遍的正義となり、あらゆる徳を含むと言われうるのである」(Sève 129)。正義は神に関連づけられてはじめて普遍的なものになるのである。

正義が本質的に社会的なものであるという観点からすれば、正義は「神が君主であるところの偉大な国家」(Sève 129–130)に関連づけられてはじめて普遍的なものになるのだと言えよう。たしかに、配分的正義の段階においても、社会に対する言及はなされている。しかし、そこで例として挙げられているのは、「商売の社会」(société de commerce)である (cf. Sève 124)。それゆえ、配分的正義の段階で対象とされているのは個々の特殊な社会であると考えることができる。これに対して、普遍的正義の段階では、神の国をも範囲に含むことによって、社会が真に普遍化されることになる。なぜなら、神の国は教会——ライブニッツによれば、教会も一つの自然的社会である<sup>20)</sup>——と同一視することが可能であるだろうが、この社会は、人間の社会全体を結びつけているがゆえに、「普遍的」(katholisch)であり「一般的」(allgemein)であると呼ばれるからである (Guhrauer I, 417)。そして、社会が普遍化されることによって、社会的な徳としての正義も同時に普遍化されるのである (cf. Sève 130–131)<sup>21)</sup>。

なぜ神への愛が公共善において確証されなければならないのか、もはや明らかであろう。神への愛は敬虔の本質であり、したがって普遍的正

義の基礎である。そして、普遍的正義は神の国という真に普遍的な社会において成立するところの、一つの社会的な徳である。だから、神への愛は公共善という社会的な場面において確証されなければならないのである。

このように、純粹愛の問題に対するライプニッツの立場には、単に怠惰な論理の克服という消極的な意味においてのみならず、正義の普遍的な確立という、より積極的な意味においても、実践的な意図が結び付いているのである。

## 5. 結び

以上、私たちは、純粹愛の問題に対するライプニッツの取り組みを検討してきた。それによると、純粹愛の問題に対するライプニッツの立場はさしあたり二つの真理の調停の立場として規定されうる。しかし、そこには怠惰な論理を克服して人間の道徳的なはたらきを確保するという意図と、公共善への努力を促すことによって正義を普遍的な仕方で確立しようとする意図とが結び付いているのであった。ここから、ライプニッツにとって純粹愛の問題が人間の道徳に関わる重大な問題として意識されていたことが理解されよう。この意味において、私たちは、純粹愛の問題に対するライプニッツの持続的な関心は人間の道徳に関わる実践的な意図によって動機づけられていたのだと論定することができるであろう。

### 略記法

Dutens = Leibniz: *Opera omnia*, hg. v. L. Dutens, 6 Bde., Genf 1767, ND Hildesheim 1990.

FC. = Leibniz: *Œuvres*, éd. par Foucher de Careil, 7 tomes, Paris 1858-1875.

GP. = Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1880, ND Hildesheim 1973.

Grua = Leibniz: *Textes inédits*, éd. par G. Grua, 2 tomes, Paris 1948.

Guhrauer = Leibniz: *Leibniz's deutsche Schriften*, hg. v. G. E. Guhrauer, 2 Bde., Berlin 1838–40. ND Hildesheim 1966.

Mo. = Leibniz: *Monadologie*.

NE. = Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Prin. = Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*.

Sève = Leibniz: *Le droit de la raison*, éd. par R. Sève, Paris 1994.

Th. = Leibniz: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

## 注

- 1) 静寂主義の定義については、本論文の注13を参照のこと。
- 2) 村田真弓はフェヌロンにおける愛の区分を次のように要約している。「最も初歩の愛は、神を愛するといえながら、実際に気にかかっているのは自分自身であって、神を愛したときの報いばかりをあてにしている愛である。次にくるのは、我々の幸せの原因でありうるのは神のみであると認めながらも、この我々の幸せというものをどうしても神ご自身より優先させてしまう愛である。第三段階の愛は希望と名付けられる。ここで始めて、報いに目を向けることなく、純粋に神ご自身のためだけに神を愛そうとする愛が芽生える。だが、ここでは、まだ自己愛が払拭しきれずに残っている。次の第四段階の愛は、第三段階での、神ご自身のために神を愛する愛の割合と自己愛に基づいて神を愛する愛の割合を、ほぼ逆転させたものと考えることができる。最後に五番目にくるのが、自己愛の少しも混入しない純粋な愛である」。村田真弓「解説と解題」、鶴岡・村田・岡部訳『キリスト教神秘主義著作集』第15巻、教文館、1990年、538頁。
- 3) Cf. *Fénelon Œuvres I*, pléiade, 1983. p. 1011.
- 4) Ibid. p. 1094f.
- 5) 村田真弓「キエティズム論争と良心——断罪後のフェヌロンの反応をめぐって——」『お茶の水女子大学人文科学紀要』第53号（2000年）、81頁以下参照。
- 6) Cf. John Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, London 1975, p. 50f.
- 7) 『モナドロジー』における叙述は以下の通りである。「最後に、この完全な統治のもとでは、報酬のない善行もないし、懲罰のない悪行もない。すべては善人たちの、つまりこの偉大な国家に不満を抱かず、自らの義務を果たした後に、摂理を信頼し、あらゆる善の作者をしかるべく愛し模倣し、愛されているものの至福を喜ぶという真の純粋愛 (pur amour véritable)



の本性にしたがってその諸完全性を考察して快を抱く人々の善に達するに違いない」(Mo. §90. GP. VI, 622)。『理性に基づく自然と恩寵の原理』における叙述は以下の通りである。「神は諸実体のうち最も完全で最も幸福な、したがって最も愛すべき実体であるし、真の純粹愛 (Amour pur véritable) は愛されているものの完全性と至福とにおいて快を味わわせる状態に存するのだから、この愛は、神がその対象である場合には、できるかぎり大きな快を私たちに与えるに違いない」(Prin. §16. GP. VI, 605)。

- 8) ハイネカンプは、「快」(Vergnügen) が過ぎ去る興奮であるのに対して、「至福」(Glück) は世界の秩序に満足し、秩序になつてはたらくという確固たる意志をもつことに存する一つの心的状態であると説明し、両者の差異を強調している。Vgl. Albert Heinekamp, *Das Glück als höchstes Gut in Leibniz' Philosophie*. In: Bibliotheca di stori della scienza 28 (1989), S. 116.
- 9) ナエールは、ライプニッツにおける「欲得ずくの私欲」(intérêt mercenaire) がとくに物質的、金銭的、感覚的利点のことを指しているとしみしている。Emilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris 1959, p. 61.
- 10) Naert, op. cit., p. 66.
- 11) 静寂主義論争の時期に属する多くの書簡において、ライプニッツは二つの真理の和解という着想を論争そのものの解決のために利用している。したがって、ホストラーの言うとおり、純粹愛の問題に対するライプニッツの基本的な立場は、同時に、フェヌロンやシャーロックのような立場とボッシュエやノリスのような立場との和解を目指すものであると解されうる。Cf. Hostler, op. cit., p. 50f.
- 12) 「自己否定」に関して言うと、ライプニッツは必ずしもこれを全面的に否定しているわけではない。『真の神秘神学について』(*Von der wahren Theologia mystica*, 1690?) の記述によると、すべての被造物の内には「自己存在」(Selbstwesen) と「非存在」(Unwesen) とがある。自己存在とは被造物における実体的部分のことを指し、非存在とは被造物における欠如あるいは不完全性のことを指すと考えられよう。いずれにせよ、この非存在に対する「嫌悪」(Haß) としてなら、「自己否定」(Verleugnung sein selbst) はありうる。それどころか、このような意味における自己否定は神への愛そのものであるとさえ言われている (Vgl. Guhrauer I, 411–412)。
- 13) 『唯一の普遍の精神の教説についての考察』において、シレジウスは「新しい静寂主義者」の一人とみなされており、ヴァイゲルもそれに類する見解の持ち主とみなされている (GP. VI, 530)。鶴岡賀雄によると、静寂主義という言葉は、もともと、モリノスの教説をめぐる論争の中で、反モリノス派の人々が一種の蔑称として用いたものである。モリノスの「異端」宣告以来一般に定着し、同傾向の思想、教説に対してもこの呼称が用いられ

るようになった。したがって、「キエティスム」とは、キリスト教思想史上の厳密な概念としては、17世紀後半のカトリック圏に流行した一連の「異端」的神秘思想を指す。鶴岡賀雄「解説と解題」、鶴岡・村田・岡部訳『キリスト教神秘主義著作集』第15巻、教文館、1990年、489頁参照。それゆえ、ライブニッツが「静寂主義」と言う場合、普通よりも広い意味で用いられていることが注意されるべきであろう。例えば、仏教も、それが「すべては無に帰する」と説いている点において、静寂主義の一つとみなされる場合がある (quiétisme de Foë. cf. Th. disc. §10. GP. VI, 55–56)。

- 14) このような論点は『モノドロジー』第74節にも見出される。「哲学者たちは諸々の形相、エンテレケイアあるいは魂の起源についてひどく困惑してきた。しかし、今日では、植物、昆虫そして動物についてなされた正確な探究によって、自然の有機的身体は決して混沌とか腐敗から産出されるのではなく、その内におそらく何らかの予先形成があるところの諸々の種子によって産出されるのだということが気付かれたので、人は次のように判断したのである。すなわち、単に有機的身体が種子の中に懐胎以前からすでにあるだけではなく、この身体の内にも魂は有り、要するに動物そのものも有るのであって、懐胎という手段によってこの動物は他の種の動物になるための大きな変形へと配置されたのだと」(Mo. §74. GP. VI, 619)。
- 15) 「魂に生じることと身体に生じることとの間の完全な平行」とは、要するに、魂と身体の間「予定調和」(harmonie préétablie) のことである。実際、『弁神論』においては、予定調和こそ唯一の普遍的精神の教説を最もよく批判しうるものであると言われている (cf. Th. disc. §10. GP. VI, 56)。
- 16) 同様の主張は『諸事物の根本的起源について』(*De rerum originatione radicali*, 1697) にも見られる。「このような事柄に関して、正義の法則よりもよい尺度は一切立てられない。この法則は次のように言っている。すなわち、各人は自らの力に依じて、そしてそれゆえその意志の欲望が公共善であるのに依じて、宇宙の完成と自らの至福とについて分け前を得るのである。この公共善において、私が慈善と神への愛と呼ぶものが仕上げられるのであり、賢明な神学者たちの見解によれば、キリスト教の力と主権さえもがこの一点に存するのだ」(GP. VII, 307)。ただし、ここで「公共善」と訳されているのは *bonum commune* という術語である。本論で挙げられているモレル宛て書簡ならびにその抜粋からの引用において「公共善」と訳されているのは *le bien (en) général* という術語である。しかし、これら両術語は同義であると考えて差し支えないと思われる。
- 17) だからこそ、『国際公法彙典』のような法学的なテキストにおいても、愛が論じられるのである。Cf. Grua I, 108.
- 18) 酒井潔はライブニッツにおける「慈善」(*caritas*) の概念について同様の指

摘をしている。それによると、ライプニッツにおいて慈善は正義の本質的要素であるが、それは個人的ないし私的な正義ではなく、むしろ人が公共的な善を愛することの謂いなのである。Vgl. Kiyoshi Sakai, *Leibniz' Gedanken über die soziale Wohlfahrt*. In: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit. Nachtragsband. Hannover 2006. S. 195.

- 19) 前田俊文は、ライプニッツの正義論がこのようなヒエラルキー構造を有している点を指して、ライプニッツのことを「伝統的・中世的な自然法の信奉者」とであると評価している。前田俊文『プーフェンドルフの政治思想——比較思想史的研究——』成文堂、2004年、44頁以下参照。
- 20) ライプニッツによると、自然的社会は六つに分類される。それは、「夫と妻」、「親と子」、「主と奴」、以上の三つの自然的社会の様々な組み合わせから作られるところの「家政」(Haushaltung)、「市民社会」そして「神の教会」の六つである。Vgl. Guhrauer I, 414–417.
- 21) ホストラーは「正しく生きよ」という掟に対応する正義を精神的正義と特徴づけた上で、この正義においては社会的な徳だけでなく、魂と神との親密な関係におけるより個人的な徳が含まれると述べている。Cf. Hostler, op. cit. pp. 58–60. したがって、ホストラーは、普遍的正義が外面的な徳だけではなく内面的な徳をも含むという点に、普遍的正義の普遍性の根拠を求めているようである。

## Das Problem der reinen Liebe bei Leibniz

NAGATSUNA, Keisuke

Von 1697 bis 1699 fanden die Disputationen um den Quietismus zwischen Fenelon und Bossuet statt. Ihr zentraler Streitpunkt ist das Problem der reinen Liebe, nämlich ob die Liebe zu Gott uneigennützig sein kann oder nicht. Auch Leibniz hat dieses Problem sein Leben lang aus seiner eigenen Sicht erörtert.

Nach seiner Definition der Liebe macht das Vergnügen zwar ihr wesentliches Moment aus. Aber Leibniz sichert durchaus ihre Reinheit oder Uneigennützigkeit, indem er das Vergnügen vom Eigennutz unterscheidet. Auf diese Weise will er Fenelons Standpunkt mit dem Bossuets aussöhnen.

Doch man muss dabei berücksichtigen, dass Leibniz das Argument zugleich zur Grundlegung der menschlichen Moral heranzieht. Einerseits kritisiert er den sogenannten faulen Sophismus durch die Betonung des Zusammenhangs des Vergnügens mit dem moralischen Handeln. Andererseits zeigt er das Streben nach dem öffentlichen, das heißt dem sozial Guten als das einzige Merkmal der Liebe zu Gott, weil die Liebe als soziale Tugend die Basis der Gerechtigkeit ist.

Also ist Leibniz' beständiges Interesse am Problem der reinen Liebe sozusagen von der praktischen Absicht in Bezug auf die menschliche Moral motiviert.

(人文科学研究科哲学専攻 博士後期課程3年)